

TAKÓ FERENC

Zsákcák és középutak
Az eszmetörténeti vizsgálódások és az individuális cselekvés viszonya
***Maruyama Masao-nál*¹**

1. Bevezetés

Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–1996) a XX. századi japán gondolkodás egyik legjelentősebb alakja, aki világszerte nagy hatással volt – és van még ma is – a japán gondolkodás recepciójára. Így van ez mind a Tokugawa-kori eszmetörténetről szóló művei, mind a második világháború utáni Japánt érintő politikai esszéi vonatkozásában.

Maruyama írásai, miközben tárgyük időbeli kiterjedése tekintetében a japán gondolkodás több évszázadát fedik le, rendelkeznek egy jellegzetes közös tulajdonsággal: mind olyan időszakokra koncentrálnak a múltban vagy Maruyama jelenében, amelyekben meghatározó történeti változások mentek végbe – vagy éppen ellenkezőleg, érdemi változásnak *kellett volna* végbemennie, amely azonban „elmaradt”. Maruyama ennek megfelelően azokat az erőket igyekezett feltárni, amelyek képesek voltak (vagy lehettek volna) serkenteni a japán társadalom „haladását”, illetve amelyek képesek voltak azt „késleltetni”.

Természetesen az olyan fogalmak, mint „elmaradt”, „késik” vagy „haladás”, a történelem menetének sajátos, filozófiai jellegű értelmezését implicálják. Noha ezek a filozófiai előfeltevések csak a XIX. századi európai történeti gondolkodás felől közelítve érthetők meg, Maruyama korai pályájának ezt a filozófiai háttérét igen ritkán vizsgálják érdemben. Igaz, ez egyáltalán nem meglepő, ha figyelembe vesszük történelemértelmezésének tipikusan gyakorlati jellegét, amely kétségtávol kizárta egy filozófiai „rendszer” kidolgozását. Ha azonban Maruyama gondolkodásának elemzésekor figyelmen kívül hagyjuk a filozófiai szem-

¹ A tanulmány bővített és erősen átdolgozott változata annak az előadásnak, amelyet a European Network of Japanese Philosophy éves konferenciáján tartottam 2018. szeptember 5-én Hildesheimban. Ezúton szeretném megköszönni Várnai Andrásnak és Szabó Balázsnak a szöveghez fűzött fontos észrevételeiket.

pontokat, az könnyen ahhoz vezethet, hogy elkerülük a figyelmünket bizonyos, Maruyamának a japán történelemtől nyújtott különböző értelmezései közötti *belső* összefüggések, amelyek azonban rendkívül fontosak szemléletmódjának átfogó megértése szempontjából.

A jelen tanulmányban megvizsgálom Maruyamának a Tokugawa konfucianizmusról adott értelmezését, elsősorban a „nyilvános” és a „privát” elválasztására összpontosítva, ahogyan az – Maruyama szerint – megjelent Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) munkáiban, majd eltűnt, pontosabban fogalmazva sajátos módon átforgalmazott Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) írásaiban. Továbbá Maruyama saját koráról alkotott értelmezésére, bemutatom leírását az állam és az egyén kapcsolatáról a második világháború utáni Japánban, bemutató a kapcsolódási pontokat ezen értelmezés és a Tokugawa-tanulmányok között. Végül Maruyama 1948-as egyetemi előadásainak bevezetőjét elemzem, rámutatva, miként kapcsolódik össze bennük közvetlenül a két említett aspektus, az esztétik történeti vizsgálódás és a kortárs politika- és társadalomelmélet. Amellett érvelek, hogy a sémák, amelyekben Maruyama pályája első évtizedében a történelmet szemlélte, a történeti fejlődés hegei értelmezéséhez álltak közel, míg az individuumoknak e fejlődésben betöltött szerepéről alkotott véleménye számos ponton kilépett a hegei keretek közül. Ezen új szemléletmódok tekintetében Maruyama és Max Weber gondolkodása között mutatok rá bizonyos hasonlóságokra a történeti tudományok történelem- és társadalomformáló szerepének felfogása vonatkozásában.

2. A „boldogtalan tudat”

Maruyama a neves professzor, Nanbara Shigeru 南原繁 (1889–1974) támogatásával vált egyetemi oktatóvá. Nanbara célja az volt, hogy az esztétik történet tanításának olyan új módszertanát dolgozza ki, amely nem áll a szélsőséges nacionalista kormánypropaganda hatása alatt.² Az első tanulmányok, amelyeket Maruyama az 1940-es évek elején publikált, nem pusztán mentesek voltak a hasonló hatásokról: e munkákban állást foglalt a szélsőséges nacionalizmussal szemben, de nem azáltal, hogy kritizálta, hanem annak révén, hogy megkísérelte feltárni annak gyökereit a Tokugawa-érában. Mint Kersten megjegyzi, Maruyama unalmasnak találta az esztétik történet tanulmányozását önmagában véve,³ és valóban, amit vizsgálni kezdett, sokkal kevésbé volt a múlt gondolkodásának története, mintsem az utak, amelyek ebből a múltból a saját korába vezettek. Azt igyekezett bizonyítani, hogy ezek az utak sokkal korábbi időkig követhetők

² A korszak atmoszférájáról lásd Maruyama 1974: xvi. skk. és Karube 2008: 75. skk.

³ Kersten 1996: 51.

vissza, mint az elterjedt értelmezések fényében hihetnénk. Ezen értelmezések általános hibája, hogy elfogadják (vagy kifejezetten alapul veszik) bizonyos elkülöníthető fordulópontok, „forradalmak” vagy „restaurációk” létezését a történelemben. Maruyama ezen elképzelésekkel szemben a történelem töretlen folyamatszerűségét hangsúlyozta, de nem mint események homogén folyamat: elemzésének hátterét a történelem XIX. századi német dialektikus szemlélete alkotta.

E tanulmány keretei között nincs módomban átfogó képet adni azon német gondolkodókról, akik Maruyama gondolkodását befolyásolták.⁴ Annyit fontos kiemelni, hogy számos szerző gyakorolt rá igen komoly hatást, beleértve XIX. századi történelem- és társadalomfilozófusokat, illetve a századfordulón alkotó utódaikat, így olyan történeti és társadalmi gondolkodókat, mint Karl Mannheim vagy Max Weber – akihez később még visszatérek. Mint a Maruyama munkásságát vizsgáló kutatók gyakran megjegyzik, az 1930-as években a marxizmus is jelentős hatást gyakorolt rá. Fontos ugyanakkor, hogy a japán marxizmus nem a társadalom megértésének pusztán gazdaságtani megközelítését jelentette, hanem – mint Maruyama írja –

[i]gencsak paradox módon, a marxizmus mint a modern idealizmus nagy elmélete, amely a materializmus nevet viselte, a japán akadémiai világ vonatkozásában azt a szerepet töltötte be, amelyet az episztemológia szubjektivista áramlata Descartes-tól Kantig Európában.⁵

Részben a japán marxizmus e sajátossága miatt, és különösképpen a jelen vizsgálódás kontextusában, nem a marxizmus egyfajta „idealista” értelmezése, hanem a Maruyama gondolkodásában világosan megjelenő, közvetlen hegeli hatás van számunkra kiemelt jelentőséggel. Ismét Maruyamát idézve,

csak az egyetemen történt, hogy először találkoztam a német idealizmussal, egészen pontosan akkor, amikor Nanbara professzor szemináriumára jártam, amelyen Hegel *Vernunft in der Geschichte*-jét tankönyvként használta. Hegel óriási hatással volt rám [...], a Tokugawa-kori japán eszmetörténetről írott tanulmányaim pedig nagymértékben olyan munkák hatása alatt születtek, mint a *Phänomenologie des Geistes*.⁶

⁴ Kitűnő áttekintést ad a témáról Seifert 2017. Maruyama és Max Weber gondolkodásának összehasonlító vizsgálatához lásd Takimura 1987.

⁵ Maruyama 1974: xxiv. Kiemelés az eredetiben.

⁶ Maruyama 1969: xv. Lásd Seifert–Shamoni 1988: 12. Részletesebb elemzést nyújt Sasakura 2003: 125–134. A *Vernunft in der Geschichte* (magyarul: „Az ész a történelemben”) Hegel történelemfilozófiai előadásainak igen összetett, az európai filozófiatörténet szempontjából nagy jelentőségű bevezetője, a történelem hegeli értelmezésének alaptételeit tartalmazza. A *Phänomenologie*

Mint látható, ebben a kontextusban a *shisōshi* (思想史, „eszmétörténet”, az angol nyelvű szakirodalomban gyakran „*intellectual history*”⁷) szorosan kapcsolódik a szó általános értelmében vett „történelemhez”. Ez nem jelenti, hogy a „történelem” és az „eszmétörténet” fogalmai szinonimák volnának, és azt sem, hogy nem eszmei jellegű tényezők ne volnának meghatározók a történelmi folyamatok alakulása szempontjából. Maruyama álláspontjának megértéséhez ugyanakkor fontos tekintetbe vennünk azon meggyőződését, hogy az eszmék valóban döntő szerepet játszanak a történelem formálásában. Maruyama e felfogása a XIX. századi német gondolkodásban, illetve e gondolkodás XX. századi örököseinek munkáiban, így például Max Weber írásaiban gyökerezik. Ahogy Weber egyik híres művében fogalmazott, bár az emberi cselekvést közvetlenül érdekek uralják, „az »eszmék« [*Ideen*] által teremtett világképek, mint váltókezelők [*Weichensteller*] [a vasút pályáját], igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája.”⁸ A weberi szociológia és ennek a történelemről kialakított képe éppen abban a tekintetben fontos a jelen elemzés szempontjából, hogy az az „eszmék” helyét a társadalmi működésben (nem például egy társadalmon kívül, esetleg társadalom fölötti régióban) határozza meg⁹ – abban a szférában tehát, amely Maruyama érdeklődésének is középpontjában állt.

A német történelmi gondolkodás, különösképpen annak dialektikus vonatkozásai élesen jelennek meg Maruyama „A Sorai iskola szerepe a kora-modernkori konfucianizmus alakulásában és hatása a *kokugakura*”¹⁰ című tanulmányában, amelyet 1940-ben jelentetett meg a *Kokka Gakkai Zasshi*-ban 国家学会雑誌. Maruyama a kínai birodalom hegeli leírását summázó idézettel nyitja az írást, amelyben Kína mint „a történelem gyermekora”¹¹ jelenik meg. A kínai történelem Hegel által leírt – Maruyama által pedig láthatólag elfogadott – változatlan-ságának magyarázata a belső feszültségek hiányában keresendő.

des Geistes (magyarul: *A szellem fenomenológiája*) Hegel filozófiájának, a dialektika hegeli formájának foglalatja, szintén meghatározó műve az európai filozófiatörténetnek.

⁷ A terminus jelentésköre tágabb, mint a német hagyomány *Geschichte der Philosophie* („filozófiatörténet”) vagy az angolszász tradíció *intellectual history* („[elsősorban politikai] eszmétörténet”) terminusai. „Elméletek”, „elképzelések”, „képzetrendszerek” számos formáját foglalja magába, amelyekben a japán társadalomnak az emberről és a világban elfoglalt helyéről alkotott képe különböző módokon rajzolódik ki.

⁸ Weber 2007: 65. A fordítást az eredeti szöveg alapján módosítottam, lásd Weber 1989: 101. Weber Maruyamára gyakorolt hatásáról lásd Schwentker 1995: 239. skk. és Seifert 1999.

⁹ A történelem weberi értelmezésének ilyen olvasatához lásd Takó 2020: 74. skk.

¹⁰ *Kinsei jukyō no hatten ni okeru Soraigaku no tokushitsu narabini sono kokugaku no kanren* 「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びにその国学との関連」.

¹¹ Hegel 1979b: 194.

Élesen hatol a probléma magjáig Hegel azon értelmezése, mely szerint Kína történelme a gyakori dinasztiaváltások ellenére is „történelem nélküli” maradt, nem a belső szakadások ellenére, hanem épp ellenkezőleg, mert nem voltak benne belső szakadások [*bunretsu* 分裂].

Nincs-e szoros kapcsolat az elmondottak és aközött a hely között, amelyet a konfuciánus tanítás töltött be Kína történelmében?¹²

Maruyama természetesen jól tudta, hogy Hegel számára Kína nem egyszerűen egy adott fizikai határokkal körülvett országot jelentett, hanem a „keleti világ” szimbóluma volt. Ennek ellenére Hegel Kína-képét olyan módon alkalmazta, amelyet Hegel minden kétséget kizáróan soha nem fogadott volna el: a kínai stagnáció alaptételére építve nem sorolta a történelem kezdeti szakaszába a „Keletet” mint olyat, hanem éppen ellenkezőleg, a konfuciánus gondolkodás bölcsője és örököse, azaz a Kína és Japán közötti különbségre kívánt rámutatni, vagyis a „Keleten” belül *történelmi haladást* feltételezett. A különbség Maruyama szerint abban rejlett, hogy miközben Kína ciklikus módon ismétlődő történelme során alapjában véve változatlan maradt, a konfuciánus örökség a Tokugawa-konfucianizmusban mintegy mozgásba lendült. Ennek megfelelően az első Tokugawa-tanulmányban azt vizsgálta, hogyan fordult el Ogyū Sorai a korszak elején Japánban aránylag nagyhatású neokonfuciánus tanítástól, és fordult a „klasszikus” konfuciánus szövegek tanulmányozása felé. A *Bendō*-ban 辨道 és a *Benmei*-ben 辨名, meghatározó munkáiban, amelyek ezt az irányt megalapozták, Sorai

megkísérelte alapjaiban rekonstruálni az összeomlás küszöbén álló konfuciánus tanítást annak politikaivá tétele¹³ révén. Vajon ezáltal a Soraigaku¹⁴ valóban rekonstruálta a konfuciánus tanítást? Vagy éppen ellenkezőleg, abban játszott szerepet, hogy döntő mértékben gyorsította a konfuciánus gondolkodás szétesését [*bunkai* 分解]?¹⁵

¹² Maruyama 1985: 5. 「王朝の頻々たる更迭、それにも拘らずシナ歴史の『非歴史』性は、内部に分裂があるからでなくむしろ逆にあまりに分裂がないからである、といふヘーゲルの解釈にはさすがに問題の本質的な点を衝いて鋭利なものがある。| ところでこのことはシナ歴史における儒教の地位と密接な関連がないだろうか。」 Vö. Hegel 1979b: 194. „A kínai történelem is maga még túlnyomóan történelem nélküli, mert csak ugyanannak a fenséges pusztulásnak ismétlődése. [...] Ez a pusztulás tehát nem igazi, mert mindez a szüntelen változás nem hoz magával haladást.”

¹³ Az eredetiben *seijika* 政治化, a szóhoz azonban Maruyama a német „*politisieren*” szó japános ejtését adja meg: ポリティジーレン.

¹⁴ A Soraigaku egyszerre jelentheti Sorai tanítását és a Sorai-iskolát, így minden esetben megtartottam az eredeti alakot, amely a *kokugaku*-val is párhuzamban áll.

¹⁵ Maruyama 1985: 76. 「この著において彼は崩壊に瀕する儒教を政治化 [ポリティジーレン] することによってその根本的再建を試みた。はたして徂徠学によって儒教は真実に再建されえたであらうか。それともそれは却って儒教思想の分解を決定的に

Maruyama válasza ismét az eszmetörténet dialektikus értelmezésén alapul. Sorai ugyanis, mint elemzéséből kiderül, valóban teljesen új értelmezést adott a konfucianus gondolkodásnak azáltal, hogy teljes mértékben politikaivá tette,¹⁶ ez azonban *egyben* azt is jelentette, hogy annak „széthullásában” játszott „döntő szerepet”. Amit ugyanis Sorai Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) „holisztikus” rendszerének kritikája révén „teljesített”, nem volt más, mint az élet „nyilvános” (*kōteki* 公的) és „privát” (*shīteki* 私的) szféráinak az elválasztása, amelyek közül szigorúan az előbbire helyezte a hangsúlyt mint olyanra, amellyel a tanításnak foglalkoznia kell.¹⁷

*[A] folyamat, melynek során a normák és a természet közötti folytonossági kapcsolat szétesett, a Soraigakuban abban jelent meg, ahogyan a privát = belső élet mindenfajta rigorizmusból felszabadult azáltal, hogy a normák (az út [michi/dao 道]) a nyilvánosban=politikaiban oldódtak fel.*¹⁸

Ez az elkülönítés azonban, mint Maruyama mondja, rendkívül komoly, de ellentétes irányú következményeket is magával vont, amennyiben általában véve a konfucianizmus egészének kritikája számára is előkészítette a terepet. Motoori Norinaga, a *kokugaku* 国学 („hazai tanulmányok”, a belső keletkezésű japán hagyomány vizsgálata) elindítója munkásságában „az irodalmi szellem (a *mono no aware*) teljes mértékben politikai princípium lett”, ezáltal „az irodalom politikaivá vált” – mondja Maruyama, majd úgy folytatja:

Az ugyanakkor, hogy az irodalom, miközben megmarad irodalomnak, politikaivá válik [*seijikasareru* 政治化される], az ellenkező irányból közelítve nem más, mint a politika irodalmiasítása [*bungakukasareru* 文学化される], némiképp paradox módon fogalmazva, a politika politika nélkülivé tétele (Entpolitisieren). Ez azonban nem pusztán ellentmondás.¹⁹

Nem pusztán ellentmondás, amennyiben Maruyama számára ez a belső feszültség, a Tokuagawa-kor ezen egymásra reflektáló képzeiteinek és elméleteinek

促進する役割を果たしたか。」

¹⁶ Maruyama 1985: 91.

¹⁷ Lásd Sasakura 2003: 127, illetve Stevens 2018: 59–60.

¹⁸ Maruyama 1985: 110. 「われわれがこれまで辿つて来た規範と自然の連続的構成の分解過程は、徂徠学に至つて規範（道）の公的＝政治的なものへまでの昇華によつて、私的＝内面的生活の一切のリゴリズムよりの解放となつて現はれたのである。」

¹⁹ Maruyama 1985: 174. 「ところで文学が文学ながらに政治化されることは、反面からいへば政治が文学化されること、ややパラドキシカルにいへば、政治が非政治化（Entpolitisieren）されることにほかならぬ。いな、これは単なる逆説にとどまるものではない。」

dialektikus láncolata tette lehetővé, hogy a gondolkodás – a hegeli keretben értelmezett – sajátosan „keleti” formája új irányt vegyen. Ez az új irány valami olyasmi felé mutatott, ami korábban csak a „nyugati” társadalmakban volt megtalálható. A változás révén, amelyet Maruyama számára Sorai jelképezett, a konfuciánus gondolkodás olyan lépést tett, amely Kínában évezredek óta lehetetlennek bizonyult. Ugyanez a lépés jelentette azonban a japán konfucianizmus egyik utolsó fázisát is, utat nyitva a Norinaga által reprezentált új gondolkodásmódnak. Ez az új szemlélet pedig az előzőt Maruyama interpretációjában nem felülírta vagy háttérbe szorította, hanem – Hegel terminusával szólva – „magába emelte”, „megszüntette megőrizte” (*aufheben*).²⁰

[A] *kokugaku* mindannak tagadójaként jelent meg, ami a konfuciánus tanítás mesterséges [eredménye] volt, a belső szellemben [*naimenteki seishin* 内面的精神] pedig, amely a Soraigakuban a *privát* szféra formájában úgymond negatív szabadságot nyert, önnön eredendő kiindulópontját fedezte fel. *Ezáltal a kokugaku, miközben teljes mértékben tagadta a Soraigaku nyilvános oldalát, alapjában véve megőrkölte annak privát, nem politikai oldalát.*²¹

E dialektikus átalakulási folyamat eredménye végül az volt, mondja Maruyama, hogy a politika, a történelem és az irodalom szférái közül

az első mint „a nép megbékítője”, a második mint „bizonyosság”, a harmadik mint „mono no aware” nyert el belső értékkritériumot. Éppen a kulturális értékek ezen autonómiája a modern tudatnak mint „boldogtalan tudatnak” a leginkább szimbolikus megjelenési formája.²²

A „boldogtalan tudat” fogalma szintén Hegel fejlődéskoncepciójának *A szellem fenomenológiájában* fontos szerepet játszó eleme. A „boldogtalan tudat” megjelenése egy nép történelmi fejlődésének sajátosan köztes jellegű lépése. A „boldogtalan, magában kettévált tudat”,²³ mondja Hegel,

²⁰ A hegeli *Aufhebung* terminusára a 3. szakaszban térek vissza.

²¹ Maruyama 1985: 177–178. 「国学はまさにこの後を承けて、一切の儒教的作為の否定者として登場し、徂徠学において私的領域としていはば消極的な自由を享受してみた内面的心情そのものが本来の栖家を見出したのである。かくて国学は徂徠学の公的な側面を全く排しつつ、その私的、非政治的なそれを概ね継承することとなった。」

²² Maruyama 1985: 188. 「そうして第一のものには『安民』、第二のものには『実証』、第三のものには『物のあはれ』といふ固有の価値基準が与へられた。かかる文化価値の自律性こそは、『分裂せる意識』として近代意識の最も象徴的な表現であつたのである。」

²³ Hegel 1979a: 113.

őmaga *valósággal* az egyik öntudat bepillantása egy másikba, s őmaga *valósággal* mind a kettő, s a kettőnek egysége saját lényege is; de *magáért-valósága szerint* még nem maga ez a lényeg, még nem a kettő egysége.²⁴

Természetesen hiba volna a „boldogtalan tudat” Hegeltől kölcsönzött fordulatból túl sokat kiolvasni és például arra jutni, hogy a sztoikus és a szkeptikus iskola viszonya – amelyre vonatkozóan Hegel a fogalmat bevezeti – egy az egyben megjelenne Sorai és Norinaga viszonyában. Rendkívül fontos viszont, hogy amikor Maruyama a Sorai-iskolának a japán eszmetörténetben betöltött szerepét kiemelte, elemzése háttérül explicit módon is a hegeli dialektika történelemértelmezését jelölve meg, nem pusztán módszertani eszközként alkalmazta a hegeli interpretációs sémákat. A Sorai által életre hívott változást és annak Norinaga általi továbbformálását a hegeli dialektika keretében leírva Maruyama egyben azt is állította, hogy Japán, a történelem Kína által reprezentált „gyermekkorát” meghaladva, egy nyugati fejlődési folyamat irányába indult el. Másképp fogalmazva azt tette, Japán lépést tett a felé, hogy részévé váljon *ugyanannak* a történelemnek, amelyről Hegel beszélt: az emberiség történelmének mint egyetlen egészes folyamatnak, a világtörténelemnek (*Weltgeschichte*). Maruyama számára a történelem e megszakítatlan láncolata az, amelybe Japánnak lehetősége nyílik belépni, amelynek lehetősége van részévé válni azáltal, hogy hátra hagyja „gyermekkorát”, ez pedig csakis a Sorai-iskola és a *kokugaku* viszonyában megnyilvánuló belső feszültség révén valósulhat meg. Persze ami e *Weltgeschichte* megszakítatlanságát, az *egység* központi jelentőségét illeti, itt ugyanarról az egységről van szó, amelyről Marx beszélt, amikor a kapitalista termelési mód leírásában meghatározó szerepet tulajdonított a „világérintkezésnek”, a *Weltverkehr*nek. Mint azonban Kersten mondja, „Maruyama soha nem kísérelte meg, hogy materialista alapokat építsen a dialektikus mechanizmusba. Maruyama dialektikája ezen a fokon hegeli szerzet volt [*an Hegelian animal*], nem marxista a történelmi materializmus elmélete értelmében.”²⁵ A helyzet összetettebbé válik, ha számításba vesszük, hogy a történelem dialektikus menete-működése, ahogyan maga Marx interpretálta, sokkal kevésbé volt determinisztikus a gazdasági hajtóerők egyeduralma szempontjából, mint a későbbi (úgynevezett „ortodox”) marxizmusban. Másképp szólva, Maruyama nem a gazdasági erők szerepét utasította el, hanem a szellemi folyamatok szerepét hangsúlyozta. Ebben a tekintetben álláspontja Hegel és Marx között, de az előbbi gondolkodásához mégis valamivel „közelebb” helyezhető el. Másfelől, mint mondtam, Maruyama olyan céllal használta a hegeli értelmezési keretet,

²⁴ Hegel 1979a: 113.

²⁵ Kersten 1996: 59.

amely csak nagyon korlátozott értelemben hozható rokonságba Hegel saját célkitűzésével. Mint Sebastian Conrad világosan rámutatott,

Maruyama a kettős ellentéteket – haladó Nyugat a stagnáló Kelettel szemben – világtörténeti értelmezése viszonyítási pólusaiként alkalmazta. Azáltal, hogy ezt az ellentétet, amely Kelet-Ázsia szerkezeti értelemben vett vereségét episztemológiailag megalapozta, maga is egy olyan Japán-képre alapozta, amelyben az ország már történeti szubjektummá vált, a szembenállás konnotációi megváltoztak. Japánnak már megvolt a maga Kelete [*Orient*], amelyhez e jelentésképző ellentét pejoratív jellemzői hozzárendelhetők voltak. A japán történelem ezáltal *ex negativo* nyert progresszív, bizonyos értelemben „nyugati” irányt.²⁶

Tokugawa-kori konfucianizmusról adott értelmezése így csakis annyiban követte a gondolkodástörténet hegeli megközelítésmódját, hogy az eszmetörténetet megszakítatlan, dialektikus átalakulási folyamatként írta le. Ez a változás, ahogyan Maruyama látta, valóban *nem* „[a] társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezet[e]” volt, amit nem érintenek „a politikai felhőrégió viharai”.²⁷ Ez a dialektikus átalakulási folyamat ugyanakkor, ahogyan Maruyama látta, Japán tekintetében harcot jelentett valami olyasmiért, amit a hegeli értelemben vett „Kelet” soha nem *érhetett* volna el: a dermedt „gyermekkorból” való kiutat, utat a demokráciába.²⁸

3. „Nem szabad véletlennek tekinteni...”

Mielőtt 1944-ben katonai szolgálatra vitték, Maruyama sietve igyekezett befejezni a Tokugawa-korról szóló harmadik tanulmányát, „A nacionalizmus »premodern« alakzata” című szöveget.²⁹ Ebben a munkában, amelyet a második világháború közepette írt, ismét hangsúlyozza a japán eszmetörténetben végbemenő változások dialektikus természetét, ez esetben a Tokugawa-kor utolsó szakaszának vonatkozásában. „Ahhoz, hogy [egy nép] »nemzetté« [*kokumin* 国民] váljon – írja a szöveg elején – [tagjainak] önnönmaguktól aktívan akarniuk kell ezt a közösségi jelleget [*kyōzokusei* 共属性], vagy legalábbis mint valami kívánatosat kell azt tudatosítaniuk.”³⁰ Ez a „közösségi jelleg” a XIX. század

²⁶ Conrad 1999: 375.

²⁷ Marx MEM 23: 336.

²⁸ A tanulmány 4. szakaszában visszatérek arra, mennyiben problematikus Maruyama „nyugatossága” az autonóm egyéni cselekvésről alkotott nézeteivel való viszonyában.

²⁹ *Kokuminshugi no „zenkiteki” keisei* 「国民主義の『前期的』形成」.

³⁰ Maruyama 1985:321. 「それが『国民』となるためには、さうした共属性が彼等自らによつて積極的に意欲され、或は少くも望ましきものとして意識されてみなければならぬ。」

második felében vált „kívánatosá” Japánban, amikor az országot idegen hatalmak fenyegették, amelyekkel csakis azáltal lehetett képes sikerrel felvenni a harcot, ha egységment lép fel velük szemben. Ilyen, önvédelemre képes nemzeti egység azonban aligha jöhetett létre a Tokugawa *bakufu* „szekcionalizmusából” (*sekushonarizumu* セクシヨナリズム).

Bár maga a [...] modern [Tokugawa-]kori feudális társadalomszerkezet jelentette a döntő béklyót az egységes nemzet [*ittaitteki kokumin* 一体的国民] és az ebben gyökerező egységes nemzeti tudat kialakulása számára, a Tokugawa *bakufu* vezetési elvei maguk is arra irányultak, hogy ezt a struktúrát a végsőig felhasználva megakadályozzák egy efféle egységes tudat alulról [*shita kara* 下から] való kiérlelődését.³¹

A „feudális urak”, mivel féltek attól, hogy bármely alsó réteg öntudatra ébredésével elveszítik monopolizált hatalmukat, *de facto* uralmi pozícióban maradtak, miközben a nemzetépítés szükségéből megszületett az igény „[a] politikai hatalom állami [*kokka* 国家] szintű koncentrációjára egyfelől, és annak a nemzettel való megosztására másfelől”.³²

Minthogy a köztes erők önálló létezése béklyót jelentett az állam és a nemzet belső összekapcsolódása számára, az ezen erőket legyőzni hivatott nacionalizmus [*kokuminshugi* 国民主義] valójában a *koncentráció* és a *kiterjesztés* e két esélyét egyszerre magába foglalta, és ezeknek úgymond dialektikus egységesítési folyamata révén valósult meg.³³

Ez a „dialektikus folyamat” azonban nem a „szellem” fejlődése, és nem is a gazdasági szerkezetben végbemenő változás. Ez a folyamat a *társadalom* szférájában megy végbe, úgymond a történelmet befolyásoló „ideális” és „materális” pólusok között. Miként számos, Maruyama által gyakran használt kifejezés tükrözi, amilyen például az „akadályok” vagy a „meggátolni”, a szóban forgó folyamatot egy bizonyos modell tükrében vizsgálja. Ez a modell olyan ese-

³¹ Maruyama 1985: 329–330. 「近世封建制の社会機構自体が[・・・]一体的国民それに基づく国民的統一意識形成に対する決定的な桎梏であつたが、徳川幕府の現実の政策は、この機構を最大限度に利用して、ひたすらさうした統一意識の下からの成熟を阻止することに向けられた。」

³² Maruyama 1985: 359. 「一[の要請]は政治力の国家的凝集として、他はその国民的滲透として。」

³³ Maruyama 1985: 359. 「仲介勢力の自立的存在が国家と国民の内面的結合の桎梏をなしてゐる以上、その克服者としての国民主義理念は当然に、この様な**集中化と拡大化**といふ両契機を同時的に内包しつつ、そのいはば弁証法的な統一過程に於て自己を具体化する。」

mények sorából áll, amelyek nem véletlenszerűen következnek be: előbb vagy utóbb meg *kell* történniük. Ez a referenciapont, amelyhez viszonyítva Maruyama a japán történelmet vizsgálja, nem más, mint a „nyugati világ”, a „Nyugat” mint az a szféra, amelyben az egyetlen világtörténelem egyesek szerint csúcspontjára ért. Mint Barshay írja, „Maruyama számára a japán történelem úgy jelent meg, mint az egyetemességet célzó kudarcba fojtott áttörések sorozata. Japán teljesen modern, demokratikus nemzetállammá válhatott volna, de nem vált azzá.”³⁴ Ennek oka, ahogyan Maruyama látta, eszmei mozzanatokban volt keresendő, pontosabban bizonyos eszmei jellegű átalakulások *hiányában*, amelyek a japán eszmetörténetben mehettek volna végbe. Olyan országnak látta Japánt, amely azáltal igyekszik az egyetlen világtörténelem részévé válni, hogy egységes entitássá alakul. Mivel azonban egy hasonló, „alulról” szerveződő egység hiányzott, vagyis hiányzott az a változás, amely a „nyilvános” és a „privát” elválasztása alapján mehetett volna végbe, a Meiji-korszakkal kezdődően az uralkodói leszármazási ág lett (avagy maradt továbbra is) Japán egységének az alapja. Az átalakulás tehát részleges volt, a társadalmi változás grandiózus terve, amelyből azonban a társadalom tömegeit kizárták.

[A]z, hogy a „köztes erők” elmozdítása a közemberek rétegének aktív részvétele nélkül ment végbe, mi több, azon elemek által, amelyek magukat a „köztes erőket” alkották, meghatározó mértékben formálta a [Meiji-]megújulásnak a modernkori nemzetállam kialakítása érdekében bevezetett reformjai jellegét. Az erős nemzetközi nyomás nem szűnő jelenléte mellett a sürgető feladat, „a nemzet [kuni 国] eszméjének elültetése az *ország népe minden tagjának agyában*” (Fukuzawa: *Tsūzoku kokkenron*³⁵) a Meiji-kor gondolkodóinak vállára került.³⁶

Ezen a ponton zárta le Maruyama a premodern nacionalizmusról szóló tanulmányát a második világháború tragikus vége előtt, és – ahogyan a következőkben érvelni fogok – ezen a ponton folytatta vizsgálódásait a háborút követően.

1945. augusztus 6-án Maruyama egy Hiroshimához közeli városban volt szemtanúja az atombomba pusztításának.³⁷ Ez a nap szinte közvetlen előzménye

³⁴ Barshay 2004: 213–214.

³⁵ Fukuzawa Yukichi, a Meiji-megújulás egyik legnagyobb hatású gondolkodója 1878-ban jelenteti meg *Tsūzoku kokkenron* 通俗国権論 (*Közérthetően a nemzeti jogról*) című munkáját.

³⁶ Maruyama 1985: 362. 「『仲介勢力』の排除が庶民層の能動的参与なしに、まさに『仲介勢力』を構成する分子によつて遂行されたといふところに近代的国民国家の形成のための維新諸変革を決定的に性格づける要因があった。依然として去らない国際的重圧のさ中にあつて、『全国人民の腦中に国の思想を抱かしめる』（福沢・通俗国権論）といふ切実な課題は、いまや新しく明治の思想家の双肩に懸つて來たのである。」

³⁷ Lásd Karube 2008: 90. skk.

volt az addig meghatározó politikai rendszer összeomlásának. A japán birodalmi ideológia, amely elhitette a néppel, „az istenek országának” rendeltetése, hogy más országok fölött uralkodjon, hirtelen semmivé lett. Maruyama Masao volt az első olyan gondolkodó, aki megkísérelt választ találni a kérdésre, miként jutott Japán abba a helyzetbe, amely az országot a világháborúba sodorta. „Az ultranacionalizmus logikája és lélektana”³⁸ című híres, komoly vitákat kiváltó esszéjében, amelyet 1946-ban publikált, a szélsőséges nacionalizmus kiváltóit igyekszik feltárni, azét a rendszerét, amely „szövevényes, láthatatlan hálóként borul a japánokra [*wagakokumin* 我が国民] mind a mai napig”.³⁹

Noha az ultranacionalizmus-tanulmányt ritkán vizsgálják Maruyama eszméletörténeti munkái sorában, könnyedén olvashatjuk úgy, mint a Tokugawa-korról szóló műveknek a saját korára vonatkozó folytatását, amennyiben ez az esszé, akárcsak a Tokugawa-tanulmányok, egyazon központi kérdést feszeget: hogyan jutott Japán az adott körülmények közé. A sajátos, japán típusú ultranacionalizmus elsődleges okát Maruyama abban határozza meg, hogy Japánban mind a kormányzat, mind a társadalom különböző struktúráiból teljes mértékben hiányzott a személyes felelősség. Szemben a Nyugattal, ahol az állam „technikai jellege” (*gijutsuteki seikaku* 技術的性格) lényegében különbözik a privát élet morális aspektusaitól, Japánban „a nemzeti szuverenitás e technikai, semleges természete egyáltalán nem mutatkozott meg, amikor a modern állam a Meiji-restauráció után kialakult. Így a japán nemzeti szuverenitás *szubsztanciális* belső értékekre helyezte az uralom alapjait.”⁴⁰ Vagyis – tehetnénk hozzá a Tokugawa-tanulmányok gondolatmenetéhez közvetlenül kapcsolódva – „a nemzet eszméjének elültetése az ország népe minden tagjának agyában”, amely Fukuzawa számára a „felvilágosítók” feladata lett volna, az „agyakba ültetés” szüntelen folyamatává vált, amely a „felvilágosodás” szöges ellentétét jelentette: nacionalista birodalmi propagandát.⁴¹

³⁸ *Chōkokkashugi no ronri to shinri* 「超国家主義の論理と心理」.

³⁹ Maruyama 1997: 18. 「・・・今日まで我が国民の上に十重二十重の見えざる網を打ちかけていた・・・」

⁴⁰ Maruyama 1997: 20. 「・・・日本は明治以後の近代国家の形成過程に於いて嘗てこのような国家主権の技術的、中立的性格を表明しようとしなかった。その結果、日本の国家主権は内容的価値の**実体**たることにどこまでも自己の支配根拠を置こうとした。」 Vö. Conrad 1999: 166–167.

⁴¹ A Meiji-korszak „liberalizmusa”, különös tekintettel Fukuzawa Yukichi szerepére, természetesen önmagában is számos feszültséget hordoz, amennyiben célja az volt, hogy valami olyasmit „ültessen el a nép elméjében”, ami *per definitionem* szemben áll bármiféle, fölülről történő „elmébe ültetéssel”. (Éleslátó elemzését adja e kérdésnek Howland 2002: 22. sk.) Maruyamát gyakran kritizálták azért, mert nem fordított figyelmet az ide kapcsolódó, rendkívül problémás kérdésekre, amikor Fukuzawa kora Meiji-kori munkásságára – számos alkalommal – pozitívan hivatkozott (lásd Sakamoto 2001).

Amennyiben Maruyamának a háború előtti nacionalizmusról alkotott képét a Tokugawa-tanulmányok felől olvassuk, azt mondhatjuk, a Meiji-megújulás reformjai bizonyos értelemben hivatalos újraegyesítését jelentették azoknak a szféráknak – a „nyilvános” és a „privát” szférának –, amelyeket Ogyū Sorai szétválasztott.

Szemben a szubjektív belső jelleg tiszteletével, melynek értelmében „az a belsőleg szabad dolog, amely a szubjektum létezését hordozza, nem lép be a törvény körébe” (Hegel),⁴² a japán állami jogot az abszolút értéket képviselő „nemzeti egységből” eredeztették. Ez a jog, annak révén, hogy saját érvényessége *belső* igazolásra épült, szabadon behatolt a szellemi területére is.

Mindennek következtében az állam rendjének formális jellegét nem tudatosították, így a személyesség olyan területe, amelyet ez az állami rend le ne fedne, egyáltalán nem jöhet létre. Japánban a személyest *mint* személyest soha nem ismerték el.⁴³

Ezáltal a Meiji-korszak Maruyama szemében mintegy annak a „politika nélkülivé tett politikának” vált legitimálójává, amely számára Motoori Norinaga tanításában jelent meg szimbolikus módon. Igaz, az ultranacionalizmus-tanulmányban nem találunk közvetlen hivatkozásokat Sorai-ra vagy Norinagára, mégis tagadhatatlan, hogy Maruyama ugyanazzal az éllel hangsúlyozza a „nyilvános” és a „privát” viszonyát a Tokugawa-tanulmányokban, amellyel az ultranacionalizmus-tanulmány soraiban arról beszél, hogy a „nemzet” ügye a privat szféra velejéig hatolt, ezáltal azt gyakorlatilag megsemmisítette.⁴⁴ Felidézve emellett a korábban e két szféra vonatkozásában Sorai és Norinaga viszonyáról mondottakat, szükséges lehet itt arra is utalni, hogy Motoori-nak a korai mítoszok és irodalmi művek esszenciálisan japán jellege kapcsán alkotott nézeteit a kínai–japán háborútól kezdődően az imperialista propaganda egyre nagyobb

⁴² Az idézett mondat feltehetően Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts (A jogfilozófia alapvonalai)* című művének egyik kiadásából származik, de pontos helyét a Maruyama-kiadások nem határozzák meg, a mű jelenleg elérhető kiadásában pedig nem található meg. Lehetséges, hogy Maruyama emlékezetből idézi a szöveget, de a „létezés” (*teizai* 定在) mellett *furiganával* a *Dasein* (ダザイン) szót adja meg.

⁴³ Maruyama 1997: 22. 「そこでは、『内面的に自由であり、主観のうちにその定在〔ダーザイン〕をもっているものは法律のなかに入ってきてはならない』（ヘーゲル）という主観的内面性の専重とは反対に、国法は絶対価値たる『国体』より流出する限り、自らの妥当根拠を内容的正当性に基礎づけることによっていかなる精神領域にも自在に浸透しうるのである。| 従って国家的秩序の形式的性格が自覚されない場合は凡そ国家秩序によって捕捉されない私的領域というものは本来一切存在しないこととなる。我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである。」 Lásd Stevens 2018: 64.

⁴⁴ Vö. Stevens 2018: 121–122.

mértékben használta (ki) saját céljai érdekében.⁴⁵ Továbbá, ahogyan Kína „stagnáns” jellege a Zhu Xi nevéhez kötődő Song-kori konfuciánus gondolkodás „holizmusában” öltött formát Maruyama számára, amelyet – mint arról már szó volt – sem a Tokugawa-kor, sem a Meiji-éra által nem látott meghaladottnak, úgy az imperialista propagandát, a teljhatalom ideológiáját mint olyat is egyfajta „holizmusként” értelmezhetjük – persze az előző századokhoz viszonyítva mintegy kifordított értelemben. Miközben ugyanis Zhu Xi és követői számára a *ri* 理 mindent átfogó mintázata egyesítette a dolgokat, beleértve az országot és népét, a Meiji-kortól kezdve a *kokutai* 国体 testesítette meg az eget és a földet, magába olvasztva mindent – beleértve az individuumot is. Az ugyanis, folytatja Maruyama röviddel a fent idézett szakasz után, hogy „[a] »magánügy« etikai jellege nem önmagán belül létezett, hanem nemzeti ügygé kellett válnia, más szempontból azt is okozta, hogy a magánérdek gátak nélkül nyomult be a nemzeti kérdések területére”.⁴⁶ Ezen a módon azonosították egymással Japánban az egyéni és a nemzeti ügyeket, és ezen a módon vált az uralkodó e kétarcú egység szimbólumává.

Annak, hogy a nemzeti cselekvés nem igazodik semmilyen, a nemzetet meghaladó erkölcsi kerethez, nem az az oka, hogy a szuverén „a semmiből” hoz döntéseket, hanem hogy a szuverén önmagában abszolút értéket testesít meg.⁴⁷

Mindezek nyomán a moralitás soha nem válhatott belsővé, így bárminemű cselekvés értéke csakis annak alapján volt mérhető, milyen viszonyban van ezzel az abszolút értéket képviselő entitással.

Amikor a világra is kiterjesztik azt a belső logikát, amely szerint a központi entitástól való *távolság* határozza meg az értékeket, megszületik az irányvonal, amely szerint „minden országot rá kell bírni a maga pozíciójának elfoglalására”.⁴⁸

⁴⁵ Calman 1992: 54. sk.

⁴⁶ Maruyama 1997: 23. 「『私事』の倫理性が自らの内部に存せずして、国家的なるものとの合一化に存するというこの論理は裏返しにすれば国家的なるものの内部へ、私的利益が無制限に侵入する結果となるのである。」

⁴⁷ Maruyama 1997: 24. 「国家活動が国家を超えた道義的基準に服しないのは、主権者が『無』よりの決断者だからではなく、主権者自らのうちに絶対的価値が体现しているからである。」

⁴⁸ Maruyama 1997: 35. 「中心の実体からの距離が価値の基準になるという国内的論理を世界に向かって拡大するとき、そこに『万邦各々其の所をえしめる』という世界政策が生まれる。」

Ez a folyamat „spirálisan halad a japán–kínai és a japán–oroszháborúktól a mandzsúriai incidensen és a Kínával szembeni konfliktuson át”,⁴⁹ és tart egészen az 1945-ös kapitulációig.

Mint az a fenti rövid példából is látható, az a sajátosság, amely a Tokugawa-tanulmányokat és az ultranacionalizmus-esszét alapvetően összekapcsolja, nem más, mint Maruyama értelmezési technikája, vagyis az a mód, ahogyan vizsgálódásaiban olyan egymásnak feszülő (ellentét)párokat keres, amelyek nem szembenállásuk ellenére, hanem *éppen ezáltal* mozdítják előre a történelmet – illetve az eszmetörténetet – mint dialektikus módon építkező folyamatot. Ezen a ponton ismét világossá válik, hogy Maruyama ilyen, alapvetően dialektikus folyamatként fogta fel a történelem menetét. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Sorai gondolkodása megváltoztatta („politikaivá tette”) a konfuciánus tanítást, de *ezzel együtt* annak „szétesését gyorsította”, a Meiji-korszak változásai megreformálták („modernizálták”) Japán társadalomszerkezetét, de *ezzel együtt* annak „szétesését is gyorsították”. Azt, hogy Maruyama milyen mértékben volt meggyőződve az események ilyen, szükségképpen dialektikus menetéről, érzékletesen példázza az az utószó, amelyet 1956-ban csatolt az ultranacionalizmus-tanulmányhoz. Ebben a rövid szövegben elfogadja a kritikát, amely szerint az 1946-os írásban egyoldalúan közelített a leírt folyamatokhoz, elutasítja ugyanakkor, „hogy a császárságideológia lélektani szerkezetéről [*seishinkōzō* 精神構造] [általa] adott kórkép pusztán egy *kivételes jelenséget* mutatna be, amelyet a »vészhelyzet« örülete váltott ki”.⁵⁰ Ahelyett, hogy részletes érvelésbe bocsátkozna, az utószót egy Hegel *Történelemlélelméből* származó idézettel zárja:

Ezt a romlást [a középkori egyházét] nem szabad véletlennek tekinteni; szükségzerű, és semmi más, mint egy meglévő elv következetes továbbképzése. Jogtalanul beszélnek az egyház visszaéléseiről csupán [...]. [...] Az ilyen felfogásban megmentik a dolgot, s a bajt csak mint neki külsődlegest tekintik. Ámde egy dologgal való visszaélés mindig csak egyes jelenségekben mutatkozik; az egyházban viszont a romlásnak minden eret átjáró princípiuma lépett fel.”⁵¹

Ez az idézet mint Maruyama saját, a japán történelem több évtizedes szakaszáról alkotott vélekedésének szimbóluma azt is bizonyítja, hogy a hegeli dialektikára tett utalásai nem tekinthetők kontextusukból kiragadott pusztá frázisoknak.

⁴⁹ Maruyama 1997: 36. 「・・・この循環過程は、日清・日露戦争より満州事変を経て太平洋戦争に至るまで螺旋的に高まって行った。」

⁵⁰ Maruyama 1997: 249. 「・・・ここで挙げたような天皇制的精神構造の病理が『非常時』の狂乱のもたらした例外現象にすぎないという見解[・・・]に対しては、私は同時に現在も到底賛成できない。」

⁵¹ Hegel 1979b: 691 (idézi Maruyama 1997: 249–250), az idézetet rövidítettem.

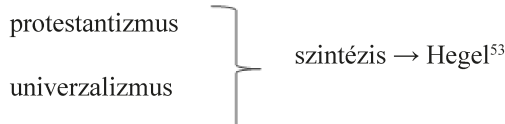
Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy „a középkori egyház romlása” nem egyszerűen „szellemi” romlás volt: Hegel ugyanis itt alapvetően az intézményszerkezetre utal – egy olyan mozzanatra, amely minden bizonnyal központi helyet foglalna el egy úgymond „materialista” értelmezésben is. És valóban, Maruyama folyamatosan küzdött a feladattal, hogy a hegeli és a marxi gondolkodás sarokpontjai között egyensúlyt találjon. Ugyanakkor, bár nyilvánvalóan nem foglalt állást végérvényesen egyik vagy másik pólus mellett, és bár vitathatatlanul törekedett rá, hogy a különböző tényezők kölcsönös egymásra hatását feltárja és bemutassa, ahhoz sem fér kétség, hogy elsősorban az „eszmei” mozzanatoknak az „anyagiakra” gyakorolt hatását emelte ki vizsgálódásaiban. Ebben a tekintetben ismét arra a következtetésre juthatunk, hogy Maruyama eljárás módja Weber *Protestáns etikájának* módszertanára hasonlít – azzal a fontos különbséggel persze, hogy Weber szigorúan elutasította a „hegelianizmus” bármilyen vádját.⁵²

A történelemértelmezés e módszerei alkotják a háttérter, amely előtt Maruyama történeti vizsgálódásai, ahogyan a Tokugawa-írásokban megjelennek, és politikaelmélete, ahogyan az ultranacionalizmus-tanulmányban középpontba kerül, közvetlenül összekapcsolódnak egymással. Ez a történelemkép központi jelentőségű továbbá nemcsak abból a szempontból, ahogyan Maruyama a múltat vizsgálta, hanem abban a tekintetben is, ahogyan meghatározta a jelen előtt álló feladatokat.

4. „A polgári társadalom megszüntetve megőrzése”

1948-ban Maruyama a Tokiói Egyetemen tartott eszmetörténeti előadásokat. Az előadások bevezetésében explicit módon amellet foglalt állást, hogy az eszmetörténet vizsgálatának ideális módja az idealista és a történeti materialista megközelítésmód között helyezhető el.

Az első szemléletmód gyengesége az eszmetörténet történeti jellegének [rekishisei 歴史性] elvesztése



⁵² Maruyama közvetlenül is hivatkozott Weberre a háborús felelősség vonatkozásában. 1949-es, „Japán háborús vezetőinek gondolkodási és viselkedési mintázatai” című írásában idézi Weber orosz bürokráciáról szóló leírását, megjegyezve, hogy annak sajátosságai nem pusztán a cári rendszert jellemzik. Lásd ehhez Seifert 1999: 389.

⁵³ A jegyzet lévén némiképp homályos utalás vélhetően arra vonatkozik, hogy amikor Hegel a protestantizmushoz szorosan kapcsolódó szubjektív létszemléletet, a modern ember szabad-

A második szemléletmód – *visszatükröződéselmélet* – gyengesége az *eszme* önállóságának [*dokuritsusei* 独立性] elvesztése, illetve hogy miközben a gondolkodás korszpecifikus egyszerűségét [*jidaiteki ikkaisei* 時代的一回性] hangsúlyozza, megfedelkezik annak fontosságáról a jelen számára[.]⁵⁴

Ez a két pólus, vagyis a gondolkodástörténet *történeti* jellege és annak jelentősége a jelen számára tehát az a két pólus, amelyek között az individuum meg kell találja világa megértésének módját. „A létezés – mondja Maruyama – társadalmi létezés, a társadalom pedig az a tér, amelyben az emberek alapvető cselekvései együtt működnek. [...] Az emberi cselekvés sem nem tisztán szellemi, sem nem tisztán materiális (vagyis közvetlenül materiális) dolog.”⁵⁵ Maruyama tehát arra mutat rá, hogy az embernek nem egyszerűen *gondolkodnia* kell a két pólus között: azok között is kell *élnie*. Csakis ennek felismerése révén válhat lehetségessé, hogy a történelemnek értelmet adjon, és hogy a jelenben ennek az értelemnek megfelelően cselekedjen.

Ez az az álláspont, amelyet Maruyama a híres „szubjektivizmusvitában” (*shutaisei ronsō* 主体性論争) is képviselt. E diskurzusban a korszak jelentős, elsősorban a marxizmus különböző irányzataihoz, értelmezéseihez kötődő japán gondolkodói hosszú időn keresztül folytattak élénk eszmecseréket a szubjektivizmus problémája kapcsán.⁵⁶ A vitasorozat talán leghíresebb találkozója egy 1948-as kerekasztal-beszélgetés volt, amelynek egy pontján az értékek kérdésköre került középpontba. Maruyama szilárdan érvelt amellett, hogy az emberi létezés célja végső soron csakis bizonyos értékek megvalósítása lehet,⁵⁷ amelyre vitapartnerei azzal reagáltak, hogy a neokantiánus iskola⁵⁸ által hangsúlyozott,

ságigényét összekapcsolja a tanítását átható univerzális szemléletmóddal, vagyis a történelmet irányító folyamat végpontjaként jelöli meg, ezáltal teljes mértékben háttérbe szorítja annak lehetőségét, hogy az egyes korokra önértékükön, saját történeti meghatározottságukban tekintsünk.

⁵⁴ Maruyama 1998: 5. 「第一[觀念論的]の見方の欠点、思想史たることの歴史性の喪失
プロテスタンチズム | 普遍主義 統合 > ヘーゲル

第二[唯物的]の見方 反映論 思想の独立性喪失、また時代的一回性をおしすすめていくと現代的意義がなくなる」

⁵⁵ Maruyama 1998: 6. 「存在とは社会的存在であり、社会とは人間の主体的実践の交錯する場である。・・・人間の実践は、純精神的なものでもなければ、純物質的（つまり直接物質性）なものでもない。」

⁵⁶ Maruyama álláspontjához az individuumról mint történelme alkotójáról – szembehelyezve az ortodox marxista értelmezéssel – a szubjektivizmusvitában lásd Koschmann 1981/82: 624. skk., illetve Kersten 1996: 96. skk.

⁵⁷ Kozai–Shimizu–Hayashi–Mashita–Matsumura–Maruyama–Miyagi 1969: 42. sk.

⁵⁸ A neokantianizmus a XIX–XX. század fordulójának meghatározó filozófiai irányzata, amely Immanuel Kant kritikai filozófiájára építve kísérelte meg a „szellemtudományok” (a tudományoknak a természettudományoktól eltérő tárgyú és módszertanú területének) megreformálását. Miközben a neokantiánusok elsődleges célja az volt, hogy a nem természettudományos jellegű vizsgálódások számára is egzakt módszertani keretet dolgozzanak ki a kanti filozófiai

az emberen magán túlhaladó, transzcendens értékek feltételezését tulajdonították neki. „Az azonban”, válaszolta erre Maruyama,

ahogyan [ő] beszél[t] értékekről, semmilyen értelemben nem jelent a neokantiánus iskola megközelítése szerinti transzcendens, az embertől elválasztott értékeket; egyszerűen fogalmazva, arról az étosról [エトス] van szó, amelyet szükségképpen előfeltételezünk, amikor cselekszünk [*jissensuru* 実践する]. A marxisták, anélkül, hogy tudatosulna bennük, éppenséggel ugyanezt feltételezik.⁵⁹

Maruyama, az individuum jelenbeli cselekvéséről alkotott e véleményével összhangban, értelmetlennek, vagy helyesebben talán tartalmatlannak találta az esztörténet bármely olyan tanulmányozását, amely nem ismeri fel, milyen viszonyban van ez a történet saját jelenünkkel – ebben természetesen olyan nézőpontot képviselt, amelyet az európai felvilágosodás számos meghatározó gondolkodója is magáénak vallott. Másfelől ugyanakkor a jelen viszonyok megértése sem volna lehetséges, ha nem úgy tekintenénk ezekre a viszonyokra, mint történetileg formálódó relációk összességére (ismét a „történeti” tág, az esztörténetet – *shisōshi* – is nyilvánvaló módon tartalmazó értelmében). Mindebből nem más következik, mint hogy amit fent Maruyama „küzdelmének” neveztem a hegeli és a marxi gondolkodás pólusai közötti egyensúly keresése kapcsán, ezen a ponton egy etikai parancs tudatosan választott pozíciójává alakul. Ahogyan Maruyama diákjai előtt fogalmazott, ismét az egyház példájára hivatkozva, ezúttal azonban Marxtól kölcsönözve:

Bármely történeti értelmezés [*rekishiteki ninshiki* 歴史的認識] egyben önértelmezés [*jikoninshiki* 自己認識] is. Ha a jelenkor a megfelelő mértékben kezd önkritikát gyakorolni, ennek révén rálátást nyerhet a múltra (ez az önkritika a múlt helyes értelmezésének előfeltétele. Marx, *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz, Előszó: „A keresztény vallás csak akkor volt képes hozzásegíteni a korábbi mitológiák objektív megértéséhez, amikor önkritikája bizonyos fokig úgyszólván δυνάμει⁶⁰ már készen volt. Így a polgári gazdaság csak akkor jutott

alapokra építve, kritikusai sokszor azzal kérdőjelezték meg az irányzat képviselőinek tevékenységét – ez tükröződik az itt említett ellenvetésben is –, amivel korábban sokszor magát Kantot is támadták, jelesül, hogy az emberi létszférától elválasztott, transzcendens értékeszmék követését tűzik ki célul.

⁵⁹ Kozai–Shimizu–Hayashi–Mashita–Matsumura–Maruyama–Miyagi 1969: 44. 「僕のいう価値は、何も新カント派の説いたような超越的な、人間を離れてある価値ではなく、要するに、吾々が実践するときに必然的に予想せざるを得ないエトスなんです。マルクス主義者も、やはりそれを無意識に予想している。」

⁶⁰ „Erő, intenzitás” (*dynamei*), tehát „bizonyos mértékben”.

el a feudális, antik, keleti gazdaság⁶¹ megértéséhez, amikor a polgári társadalom önbírálatára megkezdődött.”)⁶²

Maruyama értelmezése szerint a második világháború tragikus végkifejlete volt az, ami Japánban ezt az önkritikát végre lehetővé tette azután a hosszas késedelem után, amelyet – persze sokkal kevésbé explicit módon – a Tokugawa-tanulmányokban leírt. Az ultranacionalizmus-tanulmány egyik legerősebb tétele szerint

a japán imperializmusnak egy csapásra véget vető [1945] augusztus tizenötödike egyben az a nap is volt, amikor az ultranacionalizmus alapját jelentő nemzeti egység [*kokutai* 国体] elvesztette abszolút jellegét, és Japán népére bízta sorsát, amelynek tagjai most első alkalommal váltak szabad szubjektummá.⁶³

Ez, még inkább sarkítottan fogalmazva, nem mást jelent, mint hogy a japán nép tagjai nem *annak ellenére*, hanem éppen annak *eredményeképpen* váltak szabad individuumokká, hogy Japán elvesztette azt a szabadságot és függetlenséget, amelyért akkor harcolt, amikor az ország megpróbálta bevezetni („elültetni a nép minden tagja agyában”) a *nemzetállam* nyugati ideálját. Azóta, hogy a Tokugawa-uralom konfuciánus alapjai „megremegtek”, különböző hatalmi struktúrák jelentek meg Japánban, amelyek így vagy úgy, de mind Japán függetlenségéért küzdöttek – vagy legalábbis azóta így értelmezték őket. Motoori Norinaga már maga is egy ilyen struktúra kialakítását segítette elő azzal, hogy egy független Japán számára teremtette meg a belső keletkezésű hagyományon nyugvó eszmetörténeti háttérrel – ahelyett azonban, hogy a kínai múlt távoli illúziója iránti rajongást a jelenre vonatkozó tudatossággal cserélte volna fel, egy másik, a japán múlt illúziója iránti rajongást állított a helyére. Ilyen struktúra volt azután maga a Meiji kormányzati rendszer a maga összes nyugatról importált újításával, amelyeket azonban a Tokugawa-rendszer örökségében igyeke-

⁶¹ Maruyamánál „feudális, antik, ázsiai társadalom [*shakai* 社会]”.

⁶² Maruyama 1998: 7. (A hivatkozott hely: Marx MEM 13: 171.) 「いかなる歴史的認識も一つの自己認識である。現代の自己批判が相当の程度にまで行われるようになってはじめて、過去の洞察が可能となる（過去の正確な認識が可能になる条件。マルクス『経済学批判序説』、『キリスト教がそれ以前の神話を客観的に理解しようようになったのは、キリスト教の自己批判がかなり熟してからであった。市民社会の自己批判がはじまったとき、はじめてブルジョア経済学が、封建社会、古代社会、東洋社会等を理解するに至った』）。」 A nyugati filozófiai alapokon nyugvó „önkritika” szerepéhez Maruyamánál lásd Uemura 2007: 358. skk., kritikus értelmezéséhez Sakai 1998: 68. skk.

⁶³ Maruyama 1997: 36. 「日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまだ同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体とその絶対性を喪失し今や始めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあったのである。」 Vö. Barshay 2004, 213.

zett meggyökereztetni. Ilyen volt végül a szélsőséges nacionalista kormányzati struktúra a legközelebbi múltban, amely kormányzat pedig, egy erős Japán nevében fellépve, valójában teljes mértékben megfosztotta minden erejétől a népet, amennyiben az egyéni autonómiát teljes mértékben megsemmisítette. Ez a hatalmi struktúra – amelyet még mindig abból a tanításból vezettek le, amely szerint az uralkodó legitimitása és mindenek feletti hatalma az uralkodói leszármazási ágból, illetve annak Amaterasu Ōmikami-tól való eredetéből származik – feloldhatatlan ellentétben állt az egyéni szabadsággal. Ezt a feszültséget már nem lehetett üres szlogenekkel feloldani, amelyek egyszerűen csak elkendőzik a rendszer „feudális” (*hōkenteki* 封建的) háttérét. A valódi, elemi változás elindítója nem a tervszerű „modernizáció”, hanem a háború végével elérkező totális összeomlás. A valódi változás ugyanakkor csakis a tudatos és folytonos emberi cselekvés lehet. Az egyik fontos „összetevő, amely Maruyama figyelmét a cselekvésre irányotta”, mondja Kersten,

az a hit volt, mely szerint csakis a cselekvés révén volt lehetséges, hogy új normák, eszmék, vagy értékek valóban [*genuinely*] áthassák az egyéni pszichét és intellektuálisan elsajátíthatóvá váljanak [*indigenised*]. [...]

A háború után Japánban az egyén nem csak egyénenkénti státuszát kellett megvalósítsa, hanem olyan értékeket is meg kellett fogalmaznia, amelyek cselekvésre sarkallják mint szubjektív, motivált entitást, hogy megvalósítsa és legitímálja a megújulást [*reform*].⁶⁴

Az ilyen cselekvés Maruyama értelmezése szerint korábban soha nem volt lehetséges – sem a Tokugawa-, sem a Meiji-korban, és különösen nem a nacionalista háborús propagandagépezet működése idején. Ennek okán mind a premodern Japán úgynevezett „feudális” szerkezete, mind a Meiji-kori átmenet időszaka olyan tárgyak, amelyeket nem (pusztán) azért szükséges vizsgálni, hogy megértsük, hanem hogy *meghaladjuk* őket.

Ami a jelenkori Japán történeti kontextusát illeti, amíg egyfelől a társadalom minden szegmensét megkerülhetetlen kérdésként foglalkoztatja a mélyen gyökerező feudalizmus leküzdése, ezzel *egyidejűleg* a mára gördülékenynek tűnő modernizáció [*kindaika* 近代化] nem pusztán *modernizáció* többé: nem más került napirendre, mint a modernizáció megszüntetve megőrzése [*shiyō* 止揚], a polgári társadalom megszüntetve megőrzése. A történelmi szubjektív erő [*rekishiteki shutaiteki seiryoku* 歴史の主體の勢力], amely a polgári társadalom

⁶⁴ Kersten 1996: 103, 104.

megszüntetve megőrzésének irányában hat, olyan erőnek mutatkozik, amely sokak figyelmét immár sem külföldön, sem hazánkban nem kerülheti el.⁶⁵

Maruyama ismét hegeli terminust használ: a *shiyō* a hegeli rendszer kulcsfogalma, az *Aufhebung* (Szemere fordítása nyomán a magyarban „megszüntetve megőrzés”) japán megfelelője. Arra a folyamatra utal, amelyben a történeti fejlődés egy adott fokán a korábbi alakzat átalakul valami másba, amelyben azonban nem elpusztul, hanem annak szerves részévé épül, miközben persze a maga korábbi valójában megszűnik. Ez a „megszüntetve megőrzés” azonban Maruyamánál mint „feladat” jelenik meg, azaz mint valami tudatosan végrehajtható, valami, ami mellett az individuum *dönthet*. Ezzel pedig Maruyama már át is lépi a hegeli dialektika szigorú kereteit egyfelől, és a történeti materializmusét másfelől,⁶⁶ miközben az embereknek a történelem folyamatában betöltött szerepéről való vélekedése ezen a ponton inkább magához Marxhoz kerül közel Marx *forradalmi* gondolkodása tekintetében. 1945 eseményei új feszültséget teremtettek, ez a feszültség pedig megteremtette azon tényleges átalakulás feltételeit, amelyre a japán társadalom folyamatos küzdelmei ellenére a XVIII. század óta képtelen volt. A jelen társadalmának feladata, hogy ezt az átalakulást végrehajtsa.

Épp e kettős feladat – vagyis a modernizáció [*kindaika* 近代化] s ezzel *egyidejűleg* a jelenkorivá tétel [*gendaika* 現代化] – lett hazánkban a demokratikus forradalom felülmúlhatatlanul nehéz, sőt embert próbáló terhévé, ugyanakkor épp ez a történeti kontextus az, amely országunk feudális társadalmának tudományos értelmezése számára olyan előnyös környezetet jelent, amelyet páratlanul ideálisnak kell tartanunk.⁶⁷

Ezen a ponton teljes mértékben világossá válik, hogy Maruyama hegelianizmusa nem jelentette, hogy a történelmet nézete szerint bármiféle külső erő vagy „szel-

⁶⁵ Maruyama 1998: 7. 「現代日本の歴史的境位は、一方において、社会のあらゆる面での根強く残存する封建性の克服が必須の課題として要請されていると同時に、他方において、もはや単なる近代化、純粹の近代化ではなくして、ほかならぬ近代の止揚、市民社会の止揚が日程に登っている。市民社会を止揚しようとする歴史的主体的勢力は、国際的のも国内的にも、もはや何人の眼から蔽いえない勢力として登場してきている。」

⁶⁶ A „marxizmus politikaelméleti és gyakorlati értelemben vett meghaladása” kapcsán lásd Barshay 2004: 233. skk.

⁶⁷ Maruyama 1998: 7. 「この二重の課題—近代化と同時に現代化するという—こそ、我国の民主革命にこの上もなく重大かつ困難な負担となっているのであるが、まさにこのような歴史的境位が、我国の封建社会の科学的認識にとっては無二絶好ともいふべき恵まれた条件となっているのだ。」

lem” irányítaná a szó hegeli értelmében. Maruyama ezzel szemben azt hangsúlyozta lényegét tekintve nagyon is dialektikus történelemszemlélete révén, hogy saját korunkat és tetteink történelmi jelentőségét képtelenek vagyunk anélkül megérteni, hogy *értelemmel ruházzuk fel* azt a kontinuumot, amelyhez ez a jelen tartozik, ezáltal megértve, hogy olyan cselekvők vagyunk, akiknek a döntéseinek a folyamat további alakulása eldől. Ebben a mozzanatban egy másik, fent már szintén említett párhuzamot fedezhetünk fel, jelesül Maruyama és Max Weber között, ezúttal Weber „értékmentes” tudományról alkotott nézetei vonatkozásában. Noha ezt az „értékmentességet” gyakran „relativizmusnak” bélyegzik, a weberi felszólítás mögötti megfontolások éppenséggel ellentétesek ezzel. Annak oka, hogy a kutató a szabad egyén kezébe objektív eszközöket köteles adni vizsgálódásai révén, valójában éppenséggel az, hogy ez az egyetlen mód, amely az individuum számára lehetővé teszi a felelősségteljes döntéshozást. A kutató *mint szakember* a lehető legteljesebb mértékben objektív kell, hogy maradjon annak érdekében, hogy azok, akiknek a kezébe ilyen módon lefolytatott vizsgálódásai révén eszközöket ad, döntéseikben a lehető legteljesebb mértékben szubjektumok, vagyis *szabad döntéshozók* lehessenek. Másfelől persze a kutatót mint individuumot, mint polgárt, egyaránt terheli ugyanaz a nagyon is szigorú felelősség, hogy mindenki máshoz hasonlóan meghozza a maga döntéseit. Másképp fogalmazva, az a két minőség, amelyekben a kutató szakemberként objektív, autonóm egyénként pedig szubjektív módon gondolkodik, nemcsak hogy ellent nem mondanak egymásnak, hanem egymást kölcsönösen feltételezik.⁶⁸ Ahogy Maruyama ezt diákjai számára megfogalmazta,

[b]ár Weber hevesen ellenezte, hogy értékítéletek *keveredjenek össze* a tudományos értelmezéssel, éppenséggel ez volt az oka annak, hogy magyarázata szerint a kutatót mint polgárt terheli az a felelősség és kötelesség, hogy saját értékítéleteit világossá tegye. Hangsúlyozta, hogy a politikai érdektelenséget és az emberi életfelfogást [*jinkeikan* 人生観] érintő relativizmust gyűlölte leginkább.⁶⁹

Az itt Weber kapcsán megfogalmazott felfogás jól érzékelhetően tükröződik Maruyama második világháború utáni későbbi írásaiban is, szorosan összekapcsolva e munkáit a korai korszak eszmetörténeti vizsgálódásaival. *Japán gondolkodás* (*Nihon no shisō* 日本の思想) című híres művében, a Meiji-kor kétarcúságát vizsgálva arról a folyamatról ír, amelynek során az értelmiség

⁶⁸ Lásd ehhez Takó 2020: 76–79.

⁶⁹ Hallgatói jegyzet. Idézi Miyamura 1998: 275. 「ウェーバーは価値判断が科学的認識の中に混入することを鋭く拒否したけれども、いなまさにその故に、学者が市民として、自己の価値判断を明白にすべき責任と義務あることを説き、己れの主張が政治的無関心もしくは人生観上の相対主義の隠れみのとなることをなにより憎んだのである。」

Tokióba költözött elhagyva a falvakat, vagy éppen Tokiót elhagyva nyugatra ment, miközben a társadalom tömegei ugyanazok között a „feudális” körülmények között éltek tovább életüket, amelyek között a Tokugawa-korban. Ebben az összefüggésben idézi Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉 szavait Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 felemelkedése kapcsán. Olyan ez, mondja Fukuzawa,

mint amikor valaki lápvídéken lévő földjét hátrahagyva egy magasabban fekvő, száraz területre költözik: ez a maga számára talán előnyös lehet, de mégsem olyan, *mintha iszapos földjén dombot emelve magas és száraz területet alakítana ki*. Ami iszap volt, csak iszap marad [...].⁷⁰

Ha e sorokat Maruyama fent vizsgált munkáira alkalmazzuk, egyfelől elmondható, hogy számos művében arra figyelmeztetett, hibás minden olyan interpretáció, amely azt a látszatot kelti, hogy egy adott átalakulási folyamat sikeresen felszámolta az iszapos síkságot, ha egyszer csak annyit jelentett, hogy azt hátrahagytuk. Maruyama ugyanakkor nem azt hangsúlyozta elsősorban, hogy az iszap, így vagy úgy, csak iszap marad, és a körülményeket csak az idők szükségszerű átalakulása (a „szellem” mozgása, hogy a „gazdasági hatóerőket” ne is említsük) változtathatja meg. Éppen ellenkezőleg, politikai esszéiben azt hangsúlyozta, a mi feladatunk, hogy az iszapos síkság „megszüntetve megőrzésében” aktívan részt vegyünk, a mi *választásunk*, hogy földdel feltöltve száraz – *művelhető* – területté tesszük-e.

Mint arra kritikusai gyakran felhívják a figyelmet, ez a „föld” Maruyama értelmezése szerint elsősorban „nyugati” eredetű lehetett. Ez a nézet, amely számos művében megjelenik, és Maruyama maga is elismerte,⁷¹ valóban problematikus abban az értelemben, hogy egyfajta sajátos „orientalizmust” rejt, amely a „keleti stagnáció” nyugati közhelyét Ázsia minden országára érvényesnek fogadja el, Japánt kivéve – pontosabban: Japánt kivéve egy bizonyos történelmi korszaktól kezdődően.

Az ország megnyitása kettős jelentést hordozott: *megnyitni* magát a *külvilág*, vagyis egy nemzetközi társadalom előtt, ugyanakkor az *országot* mint egységes nemzetet *elhatárolni* e nemzetközi társadalommal *szemben*. Az e kettős feladattal való szembesülés volt Ázsia „elmaradott” régióinak közös sorsa. Az egyetlen

⁷⁰ Fukuzawa Yukichi *Civilizációelméletek kivonata* (Bunmeiron no gairyaku 文明論之概略) című művét idézi Maruyama 2010: 26. 「. . . 福沢がつとに太閤秀吉の『出世』を例にひいて指摘したように『譬へば土地の卑湿を避けて高燥の地に移りたるが如し、一身のためには都合宜しかる可しと雖も元と其湿地に自から土を盛て高燥の地位を作りたるに非ず、故に湿地は旧の湿地にして. . . 』」

⁷¹ Vö. Barshay 2004, 214.

ország a XIX. században, amelyet e sors nem temetett maga alá, hanem önállóan kiutat talált belőle, Japán volt.⁷²

Koyasu Nobukuni 子安宣邦, az egyik legnagyobb hatású kortárs japán esztörténész szintén a fenti szemléletmódra utal, amikor a „modernizációelméletek” (*kindaikaron* 近代化論) többé-kevésbé homogén időszakát egyfelől Fukuzawa Yukichi-vel, másfelől Maruyama Masao-val mint végpontokkal jelöli ki.⁷³ Maruyama nyugati mintákat követő, az individuális autonómiáért folytatott küzdelme és e sajátos, azzal látszólag elválaszthatatlanul összekapcsolódó „orientalizmusa” között jellegzetes feszültség van, amely az ő gondolkodásán belül is egyfajta „dialektikát” idéz elő. Rumi Sakamoto úgy fogalmaz,

[a]nnak ellenére, hogy Maruyama mint szabad, autonóm, objektív létezőt mutatta be a modern egyént, amely bármiféle ideológián kívül áll, valójában a civilizációról és a modern nemzetállamról folytatott diskurzus külső kontextusával áll függő viszonyban, amely a modern európai öntudat részeként fejlődött ki.⁷⁴

Az itt leírt belső feszültség következményeit a Maruyama munkáiról szóló szakirodalomban eltérő módon értelmezik. Azt ugyanakkor életművének bármely vizsgálata el kell ismerje, akár kritikai jellegű, akár nem, hogy ugyanazok az eszmék, amelyek Maruyamát a japán gondolkodás hagyományos sémáinak elemzésében segítették, maguk is *sémák* voltak, és megvoltak a maguk határai és előfeltevései, amelyek, igaz, valóban nagymértékben eltértek a japán gondolkodásától, számos tekintetben csak még markánsabbak, szigorúbbak voltak.

5. Konklúzió

Tanulmányom célja az volt, hogy megvizsgáljam azokat a filozófiai előfeltevéseket, amelyek Maruyama Masao korai, a japán történelem egyes átalakulási időszakaira vonatkozó értelmezésének hátterében álltak. A Tokugawa-korról szóló tanulmányok és az 1946-os ultranacionalizmus-tanulmány példáin keresztül rámutattam a Maruyama esztörténeti és politikaelméleti megfontolásai közötti szoros összefüggésre és az ezeket átszövő filozófiai meggyőződésekre, amelyek

⁷² Maruyama 2010: 9–10. 「開国という意味には、自己を外つまり国際社会に開くと同時に、国際社会にたいして自己を国=統一国家として画するという両面性が内包されている。その両面の課題に直面したのがアジアの『後進』地域に共通する運命であった。そうして、この運命に圧倒されずに、これを自主的にきりひらいたのは、十九世紀においては日本だけであった。」

⁷³ Koyasu 2003: 144.

⁷⁴ Sakamoto 2001: 153.

elsősorban az európai történelemfilozófia, különösképp a hegeli dialektika talaján állnak. Amellett érveltem, hogy e megközelítésmód volt az elsődleges ok, amiért Maruyama elutasította, hogy bármiféle hirtelen, programszerű „reform” mint valódi változás legyen értelmezhető a történelemben. Mint bemutattam, az 1940-es és 50-es évekbeli munkáiban erősen érezhető a hegeli történelem-szemlélet hatása, ugyanakkor az is látható, hogy a hegeli dialektika alkalmazása Maruyamánál sajátosan többértelművé válik az individuumnak mint a történelem tudatos alkotójaként cselekvő egyénnek az értelmezése szempontjából. Ezen egyén képze, amely már a Tokugawa-tanulmányokban is megtalálható, a második világháború utáni írásokban pedig központi jelentőségűvé válik, egyértelműen átlépi az emberi cselekvés hegeli határait. Ebben a tekintetben Marx forradalmi gondolkodása sokkal nagyobb hatást gyakorol Maruyama történelemértelmezésére. E viszonyokat figyelembe véve Maruyama, Max Weberhez hasonlóan, az idealizmus és a materializmus „két pólusa között” foglalt állást, ebből a pozícióból kiindulva pedig azt tűzte ki céljául, hogy megőrizze az esztörténet „történeti jellegét”, hangsúlyozva a gondolkodás „korspecifikus egyszerűségét”, miközben felhívja a figyelmet a „jelentőségére a jelen vonatkozásában”. A történetiség és a „jelenkorivá tétel” (*gendaika* 現代化) lehetővé tette számára, hogy saját korát új megvilágításba helyezze – még akkor is, ha ez az új megvilágítás valóban „nyugati prizma” segítségével történt, amely szükségképpen egy adott módon töri meg a fényt. Nem kétséges, hogy miután Maruyama úgy kezdte értelmezni a japán történelmet, mint egységes előrehaladó folyamatot, amely afelé halad, hogy összekapcsolódjon az egyetlen világtörténelemmel, a *Weltgeschichte*-vel abban az értelemben, ahogyan a hegeli életműben megjelenik, a „Nyugatot” választotta Japánra vonatkozó értelmezése referenciapontjaként vagy talán „ideáljául”. Ez erős belső feszültséget okoz a gondolkodásában. Ha valaki azt mondja, egy ázsiai ország a „világtörténelem” részévé válhat, ez már önmagában is az Ázsiára mint a történelem kiindulópontjára, a „történelem nélküli történelem” világára vonatkozó hegeli tézis tagadását jelenti. Mégis, noha ez a tagadás még beleillett Maruyama világtörténelem-értelmezésébe, a világtörténelem „újraindulása”, vagy egy „másik” világtörténelem megindulása az „ázsiai” világban teljességgel elképzelhetetlen lett volna számára. Elképzelhetetlen lett volna, mivel egy ilyen elgondolás teljességgel értelmetlenné tenné, hogy a világtörténelem egységéről, *egyetemes* történelemről beszéljünk, márpedig ez az egység volt az, amelynek Japán Maruyama értelmezése szerint részévé kezdett válni. Így, „paradox módon”, míg a hegeli szemlélet *teljes* elutasítása, vagyis az egységes világtörténelem létének elutasítása Maruyama saját, Japán történelméről alkotott értelmezésének a tagadását jelentette volna, Hegel rendszerének *részleges* tagadása, vagyis a „történelem végének” tagadása, értelmezésének alapfeltétele volt. „Ez azonban nem pusztán ellentmondás.”

Elsődleges források

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A Szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kozai Yoshishige 古在由重 – Shimizu Ikutarō 清水幾太郎 – Hayashi Kentarō 林健太郎 – Mashita Shin'ichi 真下信一 – Matsumura Kazuto 松村一人 – Maruyama Masao 丸山眞男 – Miyagi Otoyō 宮城音弥 1969. „Yuibutsushikan to shutaisei 唯物史観と主体性” [Történeti materializmus és szubjektívizmus]. In: Yoshino Genzaburō 吉野源三郎 (ed.): *Genten. „Sengo” to sono mondai*. 原点 – 「戦後」とその問題 – [Kiindulópont. A „háború után” és annak problémája]. Tokió: Hyōronsha, 15–60.
- Maruyama Masao 1969. „Authors Introduction.” In: *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Trans. Ivan Morris. Oxford: Oxford University Press, xi–xxvii.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1997. „Chōkokkashugi no ronri to shinri 超国家主義の論理と心理 [Az ultranacionalizmus logikája és lélektana].” In: *Maruyama Masao zenshū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao összes műve]. 3. kötet. Tokió: Iwanami Shoten, 17–36; [utószó:] 247–250.
- Maruyama Masao 1974. „Author’s Introduction to English Edition.” In: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Trans. Mikiso Hane. Princeton University Press – University of Tokyo Press, xv–xxxvii.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1985. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [Japán politikai eszmétörténeti vizsgálódások]. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1998. *Maruyama Masao kōgiroku* 丸山眞男講義録 [Maruyama Masao előadásjegyzetei]. 1. kötet. *Nihon seiji shisōshi* 日本政治思想史 [Japán politikai eszmétörténet], 1948. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Maruyama Masao 丸山眞男 2010. *Nihon no shisō* 日本の思想 [Japán gondolkodás]. Tokió: Iwanami.
- Marx, Karl MEM 13 [1957–1988]: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 13. kötet. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl MEM 23 [1957–1988]: *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata, 1. kötet. Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 23. kötet. Budapest: Kossuth.
- Weber, Max 2007. „Bevezetés.” Ford. Hidas Zoltán. In: *Világvallások gazdasági etikája*. Összeáll., szerk.: Hidas Zoltán. Budapest: Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, 51–85. Németül: Max Weber 1989. „Einleitung.” In: Helwig Schmidt-Glintzer, Petra Kolonko (eds.): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920. Max Weber Gesamtausgabe I/19*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 87–127.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Barshay, Andrew A. 2004. *The Social Sciences in Modern Japan: The Marxian and Modernist Traditions*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520941335>
- Calman, Donald 1992. *The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A Reinterpretation of the Great Crisis of 1873*. London – New York: Routledge.
- Conrad, Sebastian 1999. *Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan 1945 – 1960*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666357985>

- Howland, Douglas 2002. *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://doi.org/10.1515/9780824842727>
- Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2003. „Ajia” wa dō katararetekitaka? Kindai Nihon no orientarizumu 「アジア」はどう語られてきたか 近代日本のオリエンタリズム [Hogyan magyarázták „Ázsiát”? A modern Japán orientalizmusa]. Tokió: Fujiwara Shoten.
- Miyamura Haruo 宮村治雄 1998. „Kaidai” 解題 [Jegyzetek].” In: *Maruyama Masao kōgiroku* 丸山眞男講義録 [Maruyama Masao előadásjegyzetei]. 1. kötet. *Nihon seiji shisōshi* 日本政治思想史 [Japán politikai eszmetörténet], 1948. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 265–292.
- Karube Tadashi 2008. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*. Ford. David Noble. Tokió: International House of Japan.
- Koschmann, J. Victor 1981/82. „The Debate on Subjectivity in Postwar Japan: Foundations of Modernism as a Political Critique.” *Pacific Affairs* 54/4: 609–631. <https://doi.org/10.2307/2757888>
- Kersten, Rikki 1996. *Democracy in Post-War Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*. London: Routledge.
- Sakai Naoki 酒井直樹 1998. *Nihon shisō to iu mondai. Honyaku to shutai* 日本思想という問題・翻訳と主体 [A japán gondolkodás problematikája. Fordítás és szubjektum]. Tokió: Iwanami.
- Sakamoto, Rumi 2001. „Dream of a Modern Subject: Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and ‘Asia’ as the Limit of Ideology Critique.” *Japanese Studies* 21/2: 137–152. <https://doi.org/10.1080/10371390120074327>
- Sasakura Hideo 笹倉秀夫 2003. *Maruyama Masao no shisōseikai* 丸山眞男の思想世界 [Maruyama Masao gondolkodásának világa]. Tokió: Tokyo Daigaku Shuppankai.
- Schwentker, Wolfgang 1998. *Max Weber in Japan: eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Seifert, Wolfgang – Schamoni, Wolfgang 1988. „Vorwort”. In: *Maruyama Masao: Denken in Japan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–17.
- Seifert, Wolfgang 1999. „Politisches Denken bei Maruyama Masao und Max Weber – Aspekte eines Vergleichs.” In: Wolfgang J. Mommsen – Wolfgang Schwentker (eds.): *Max Weber und das moderne Japan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 373–395.
- Seifert, Wolfgang 2017. „Maruyama Masao to Doitsu no shisō, gakumon – Senzen, senchū, soshite sengo – 丸山眞男とドイツの思想・学問—戦前、戦中、そして戦後— [Maruyama Masao és a német gondolkodás és tudomány. A háború előtt, közben, és után]. In: *Nijusseiki Nihon ni okeru chishikijin to kyōyō: Maruyama Masao bunko dejitaru ākaibu no kōchiku to katsuyō* 20世紀日本における知識人と教養：丸山眞男文庫デジタルアーカイブの構築と活用 [Értelmiségiek és kultúra a 20. századi Japánban: A Maruyama Masao Gyűjtemény Digitális Archívium kiépítése és alkalmazása]. Tokió: Tōkyō Joshi Daigaku Hikaku Bunka Kenkyūshofuchi Maruyama Masao Kinen Hikaku Shisō Kenkyūsentā, 125–136.
- Stevens, Bernard 2018. *Maruyama Masao. Un regard japonais sur la modernité*. Paris: CNRS Editions.
- Takó Ferenc 2020. *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme*. Budapest: l'Harmattan Kiadó – ELTE BTK Filozófia Intézet – Magyar Filozófiai Társaság.
- Takimura Ryūichi 滝村 隆一 1987. *Wēbā to Maruyama seijigaku* ウェーバーと丸山政治学 [Weber és Maruyama politikatudománya]. Tokió: Keisō Shobō.
- Uemura Kazuhide 植村和秀 2007. „Honyakusha toshite no Maruyama Masao. Yōroppashisō to Nihon nashonarizumu” 翻訳者としての丸山眞男—ヨーロッパ思想と日本ナショナリズム [Maruyama Masao mint fordító. Európai gondolkodás és japán nacionalizmus]. *Sandai Hōgaku* 40/3–4: 335–365.

